

الجسد في ثقافة الإسلام بين الفقه والبيان



سامي الرياحي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

المخلص:

تطمح هذه الدراسة إلى تبين واحدة من أهم وظائف الخطاب الفقهي الإسلامي القديم الاجتماعية والسياسية ممثلة في ممارسة الرقابة الذاتية والطوعية للأفراد والجماعات على أنفسهم انطلاقاً من رسم صورة معينة للجسد المنضبط في الوعي والضمير تكون معبراً لإخضاع السلوك لمعايير أخلاقية واجتماعية موحدة، وتيسر - من ثم - عملية إخضاع الكيان الاجتماعي لكل أنماط السلطة السائدة (دينية، سياسية، أخلاقية، قبلية..). ولتحقيق هذه الغاية كان من الطبيعي أن يسعى الخطاب الفقهي إلى تأسيس قراءة تأويلية يستثمر فيها دوال مصادره المقدسة: القرآن والحديث بمنحها مدلولات منسجمة مع طبيعة منوال الثقافة السائد الذي يتغذى من موارد المخيال الاجتماعي والتمثلات اللاهوتية والفلسفية والميتافيزيقية الشائعة في تلك الحقبة التاريخية.

وفي ظل هذا المسار التأويلي الذي شكّل أفق الخطاب الفقهي سعينا إلى تبين مختلف مستويات الرقابة الدينية على الجسد انطلاقاً من فعل الدوال اللغوية الخاصة فيه، وما تمارسه من سلطة معنوية على ضمير المسلم بما اكتسبته من سلطة شرعية متعالية. وحاولنا تتبع مظاهر من استراتيجيا الخطاب الفقهي في ممارسة تلك السلطة لا من آليات التصرف في عموم دوال القرآن فحسب بل وفي تشكيل معرفة عن الجسد أساسها استحضر صورة للجسد النبوي المنزّه في الحديث المدوّن حتى يغدو قاعدة معيارية لعلاقة المسلم بجسده، ومنها أدركنا اتساع مجالات الرقابة الذاتية التي تفرضها سلطة الخطاب الفقهي، فحصرنا أهمّها في أبواب رئيسية ثلاثة: هي الطهارة والجماع والمظهر الخارجي، وتبيننا من خلالها ومن خلال مقارنة مع الخطاب القرآني جملة من الدلالات المخفية المحتجبة التي لا تتصل ضرورة بالحياة الروحية الخالصة بل بوظائفها الإيديولوجية من جهة خدمتها لمنطق السلطة الذي يقتضي الخضوع التام لانبضاطها وقيمها، فيكون منتهى الرقابة الذاتية/ الدينية على الجسد مهاداً طبيعياً وأساساً شرعياً لتقبل أحكام العقاب في المدينة طوعاً.

مقدمة:

بين الإنسان وجسده صلة لا تمحوها متغيرات الزمن ولا يقطعها تبدل المكان، فهي ترتدّ إلى أعماق كينونته حينما نشأ الوعي بضرورة البرهنة على حضوره في الكون، فكان الجسد العلامة الأولى التي حدّدت صيغة ذاك الحضور مادّيًا، وكانت اللغة وسيلة بلورة الوعي بحقيقة واقعة التجسّد في العالم رمزيًا وسميائيًا، ومن ثمّ قد يبدو مقبولا القول مع مطاع الصفدي بأنّ الإنسان "يصحب منذ البدء مجهولين، رقيقين له في حلّه وترحاله، يلزامانه، يلتصقان به، يعبران معه كلّ دروب الحلال والضلال، يجوبان معه رحلتي الصيف والشتاء، ومع ذلك فهو ينكرهما ويجهل رفقتهما... هذان الرفيقان للإنسان الملاحقان المعروفان المجهولان المصاحبان له رغم كلّ عقبة وفجوة وتاريخ وعالم لهما اسمان بسيطان هما: الجسد واللّغة".¹

في هذا المعنى يغدو الجسد هويّة الإنسان الأولى الطبيعية التي تشكّلت بها كينونته وتتشكّل باستمرار الزمن، فهو قوام للفكر ابتداءً، وهو مسلك للدلالة والمعنى عبر اللّغة ثانيًا،² وعلى هذا الأساس يجوز الحكم بأنّ أي ثقافة إنسانيّة عبر التاريخ لم تخل من قول عن الجسد تبلور عبر تقطيعها اللّغوي الخاص³، فكل مكتسب ثقافي يمتلك شبكة خطابية ما تعرض من خلالها تصوّرها للجسد واعتقادها فيه وعلاقته بالكون، وقد تكون هذه الشبكة أصنافاً من مخزون الثقافات المتراكم الذي ينتظم وفق خطيّة اللغة في الزمن أو فضائيّة العلامات في الكون، فهي إمّا أساطير أو حكايات وأخبار وإمّا طقوس وأعراف منظمة للحياة الاجتماعية وإمّا حكم ومآثر وأمثال وإمّا إبداع شعري وفنيّ وإمّا عادات فرديّة رسخت عبر الحقب في رواسب لاوعي الإنسان المنتمي إلى ذاك الإرث الثقافي، لكن وجب الانتباه إلى أنّ اللّغة قد لا تعكس بالضرورة حقيقة الجسد وهو حامل لدلالة الحضور المادّي الفيزيائي في الكون بل تستحضر واقعة التجسّد في انتقالها من مستواها الواقعي الفيزيائي أي تجسّد الذات في العالم إلى مستوى التصرّو الذي يجسّم وعي الإنسان بالذات انطلاقاً من الجسد، وخلافاً لمنوال المعرفة الكلاسيكي الذي يجعل من علاقة الكلمات بالأشياء قائمة على التطابق والتماهي فإنّ العلاقة بين الجسد واللّغة كثيرًا ما اتسمت بالتعارض والتضارب والمراوغة، فما تخفيه في مجرى الخطاب يعبر عنه الجسد وما تعبّر عنه صراحة من نسيجها في القول قد لا يخضع له

1- مطاع الصفدي: الجسدي/الذاتي: مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد: 50-51، مارس - أبريل 1988، ص 4

2- وجّه فوكو نقدًا للفلسفة المثالية لديكارت التي كانت تفصل بين العقل والجسد معتبرة هذا الأخير موضع تحقير باعتباره موطن الشرور والرذيلة والجريمة أما الرّوح (العقل) فهي موطن التسامي والفكر ورمزه اللامتناهي، واعتبر في السياق ذاته أنّ الفصل بين الاثنين مستحيل على مستوى الواقع تمامًا مثلما لا يمكن الفصل بين الزمان والمكان في الفكر الإنساني. انظر: عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص ص 71-105

3- حسب المدرسة الوظيفية: كل لغة هي عبارة عن تقطيع ما للواقع المحيط بنا، ويضيف التقطيع على هذا الواقع -رغمًا عنّا- تحديدات ودلالات ناتجة عن المقولات المفروضة من اللّغة وإذا ما كانت اللّغة خطيّة فإنّ الواقع متشعب، ومن هنا صعوبة استيعاب اللّغة للواقع وعدم قدرتها التعبير عن مختلف جوانبه ومظاهره وهي بهذا المعنى مضطرة إلى التركيز على بعضه وإهمال بعضه الآخر، راجع محمد أركون: العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية والغرب، بيروت، دار الساقي، الطبعة الثالثة 1996، ص ص 22-23

الجسد بالضرورة،⁴ وقد علّل كثير من الفلاسفة ذلك بالتعارض المستمر في ذات الإنسان بين الرغبة والعقل (Eros/Logos)، فالأولى على صلة بالجسد الذي يفصح عنها خلافاً لدلالته في منظور اللغة حين يغدو معها ضرباً من الحضور المخرج الذي يتوجب إخفاؤه، أمّا الثاني أي العقل فمن معانيه اليونانية القديمة الخطاب المتشكّل من اللغة، وهو بذلك مجسّد لمنطق البحث المعرفي عن إقامة علاقات منطقية قائمة على التناغم (Harmonia) بين المتضادات بما يفضي إلى إنشاء حقيقة سمتها الثبات المتجاوز لما في الأشياء من تغير، ويقوم في المستوى الأخلاقي على مبدأ التحكم في كلّ ما هو غريزي وحيوي فيجعل الحقيقة والفضيلة بديلاً عن التغيّر والرغبة، وخلافاً لذلك فإنّ منظور الجسد يعبر عن المتغيّر بدل الثبات والمظهر بدل المخبر والرغبة بدل الحقيقة، ووفقاً لهذا التعارض فإنّ شبكة دوال الخطاب لا تعكس حقيقة تفاصيل الجسد وحيويته ورغباته بل تعكس كفته وإخفاءه.⁵

وقد يغدو ممكناً استخلاص مقومات تصور الجسد لدى كلّ ثقافة عبر هذه الشبكة، لا ينزاح هذا التصور عادة عن منطق التزاحم أو التدافع بين المقدّس والمدنّس والواقعي والخيالي والمباح والمحرم والذاتي والموضوعي.

لقد وفّرت الثقافات القديمة للإنسان استعارات للجسد متأثرة بالتصورات الميتافيزيقية للكون، فكانت توحى بانشطار الكيان الإنساني إلى نصفين متناقضين متصارعين هما المادة/ الروح وبمقتضاها اعتبر الجسد موطن الشرور وسبب الدّنس والرذيلة واغتراب جوهر الإنسان في الكون، فهو عبارة عن وحل يشوّه الصورة النقيّة والأصلية للنفس الخالدة وفقاً لفلسفة أفلوطين.⁶ ومن هذا المنطلق تعاملت هذه الثقافات تصوّراً وممارسة مع الجسد على أساس أنّه ضرب من الحضور المخرج الذي ينبغي التحكم فيه بواسطة سلطة العقل أو الأخلاق.

وفي ظلّ هذا التصوّر الذي واكب جزءاً من تشكّل الثقافة العربيّة القديمة تاريخياً ومثّل إطاراً نظرياً لها، يحقّ لنا أن نتساءل عن حظ الجسد في خطاب الفقه الإسلامي بما أنّه أكثر ميادين المعرفة التي طبعت مسيرة ثقافتنا عملاً وسلوكاً وتنظيراً للكون طيلة قرون ووسم إبداعاتها ومنجزاتها الفكرية بميسمه الخاص،

4- تبين في الإبتيمية الحديثة انفكاك الروابط التي تشدّ علامات اللغة، أو الكلمات إلى الأشياء، وبهذا الانفكاك لم تعد الكلمات دالة عليها، حين فقدت طاقاتها الإيحائية، فاللغة وإن احتفظت بوظيفة تصوير الطبيعة فإنّها تظلّ فضاءً للانكشافات وتحفظ بكيئونها الخاصة، راجع: ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تعريب: مطاع الصفدي، سالم يفوت، بدر الدين عردوكي، جورج أبي صالح، كمال اسطفان، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990، ص 60-53

5- يمكن مراجعة التصوّرات الحديثة للجسد مثل التصوّر الإيتيقي لسبينوزا الذي يرى أنّ الإنسان ليس وعياً فحسب، أي لا يخضع للعقل بالضرورة بل هو وعي ورغبة في أن واحد، فالوعي هو إدراك للرغبة أي إدراك لنزعات الجسد وميوله، والنفس هي فكرة الجسد مما يجعل الإنسان فرداً مفكراً ومعيشاً في الآن ذاته. باروخ سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب، الطبعة الأولى، 1999، وكذلك التصوّر الجينالوجي لنيتشه حيث يعتبر الجسد هو المصدر الأصل لكل شيء بما فيها القيم والعقل واللغة. راجع: فريديريك نيتشه: جينالوجيا الأخلاق، ترجمة وتحقيق: محمد الناجي، إفريقيا للشرق، الطبعة الأولى، 2006، وكذلك تصوّر ميشال فوكو حول الجسد في كتابه: تاريخ الجنسية، ترجمة: محمد هشام، الدار البيضاء، أفريقيا للشرق، 2004

6- راجع التاسوع الأول والتاسوع الرابع: تاسوعات أفلوطين، نقله عن اليونانية: فريد جبر، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى 1997

ثمّ باعتباره خطاباً لغوياً يحمل في صلبه شرعية السلطة المعنوية على الأفراد والجماعات التي تسلّم بأصوله ومصادره المقدّسة وهما القرآن والسنة.⁷

فما هو التصرّو الذي يقدّمه لنا هذا الفقه عن الجسد؟

من الثابت أنّ الخطاب الفقهي يصوغ تصورات ومواقفه ورؤاه للجسد انطلاقاً من كونه شبكة خطابية تعبّر عن مصادر تشريع كلّ الأحكام التي تتصل بحياة المسلم والتي لا تخرج عادة عن مصطلحات الأحكام التكليفية مثل الإباحة والنّدب والكراهة والوجوب والحرمة،⁸ وفي الغالب يستمدّ هذا الخطاب سلطته من اعتماده على مصادر دينية مقدّسة تحظى بإجماع المسلمين، وقوامها شواهد النصوص التأسيسية للإسلام ممثلة في القرآن والحديث النبوي.

ولا ريب أنّ الإمساك بتلابيب التصور الفقهي يمرّ حتماً عبر معالجة دوال الخطاب التي تستند مباشرة إلى تأويل مخصوص لآيات القرآن المتعلقة بهذه المسألة، لذلك يتعيّن علينا في المنطلق رصد مختلف الدوال المتصلة بالجسد في القرآن سبيلاً لفهم التمثّل الفقهي له.

فما الجسد في آيات القرآن وما الدلالة التي يحملها؟

1- الجسد في القرآن: أي دلالات؟

وردت عبارة "جسد" في القرآن في أربعة مواطن هي:

- سورة الأنبياء: الآية الثامنة: "وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ"⁹

- سورة ص: الآية الرابعة والثلاثون: "وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ"¹⁰

- سورة الأعراف: الآية الثامنة والأربعون بعد المائة: "وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خُلِيِّهِمْ عَجَلاً جَسَداً لَهُ خُوار"¹¹

7- ومّا يشرّع لقيمة هذا البحث، هو أنّ الخطاب عموماً ليس عنصراً شفافاً أو محايداً، ففي الظاهر هو شيء بسيط لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكراً وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة والسلطة، ومن الطبيعي أن يسود في منطق التاريخ خطاب واحد هو الخطاب الحقيقي - بالمعنى القوي والقيم للكلمة - لدى الشعراء الإغريق في القرن السادس، ويحظى بالهبة والاحترام، وهو الذي يتعيّن الخضوع له لا لأنه هو السائد، بل لأنه الصادر عن له الحق في ذلك وحسب الطقوس المطلوبة وفقاً لما ذكره ميشال فوكو، وكان خطاب الفقه بهذا المعنى هو البديل عن خطاب الشعر الذي يجوز أن نقارنه بصنف آخر من الخطاب هو خطاب الحمقى الذي لا يُعتدّ به، راجع: ميشال فوكو: **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، دت، ص 5-7

8- أبو إسحاق الشاطبي: **"الموافقات في أصول الشريعة"**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الرابعة، 1999، ج1، ص 95

9- الأنبياء 21/8

10- ص ص 38/34

11- الأعراف 7/148

- سورة طه: الآية العشرون: "فَأُخْرِجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ"¹²

وتستوقفنا دلالة الجسد في عدد من التفاسير، قد يكون أبرزها تفسير الطاهر ابن عاشور الذي انطلق فيه من استقراء التراث اللغوي العربي القديم، فرأى في معرض تفسيره الآية الثامنة من سورة النساء أن العبارة حاملة لمعنى الجسم الذي لا حياة فيه مرادفاً للجثة مثلما يذهب إلى ذلك الزجاجي وغيره من أئمة اللغة، ويضيف في هذا التفسير أن المعنى المقصود في الآية الثالثة والأربعين لسورة ص للجسد هو جرم غير منبثة فيه الروح وتنتفي عنه صفة البشر التي خاصيتها أكل الطعام.¹³

ونظف - وفقاً لبعض الدارسين -¹⁴ من الألفاظ القريبة لمعنى لفظ الجسد استعمالاً لعبارتي "الجسم" و"البدن"، فقد ورد لفظ "الجسم" مثلاً في آيتين "وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكُهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ"¹⁵، وكذلك: "وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ"¹⁶. ونفهم من خلال سياقهما أن المعنى المقصود بالجسم هنا هو الهيئة الخارجية أو الشكل الخارجي للإنسان وهو ما يذكره الراغب الأصفهاني بقوله "الجسم ما له طول وعرض وعمق"¹⁷.

ويقارب لفظ الجسد في القرآن لفظ البدن فقد ورد في القرآن مرة واحدة في سياق الحديث عن فرعون في سورة يونس: "فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بَدَنَكَ"¹⁸ والبدن هنا هو الجسد لكن يقال له البدن لعظم الجثة أما الجسد فيقال باعتبار اللون كما جاء في كتاب مفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني.¹⁹

وتأسيساً على ما سبق يمكن أن نتبين باختصار الفروق الدلالية الطفيفة بين هذه المفردات، فالجسد له صفة الحياة والخصوصية أي الجسم الذي له لون إذ يعبر إخوان الصفا عن ذلك بقولهم "الجسد ذو طعم ولون ورائحة وثقل وخفة وسكون ولين وخشونة وصلابة ورخاوة"²⁰ أما البدن فهو الجثة العظيمة، في حين أن الجسم يشمل جسد الإنسان وغيره معاً، ومن الثابت أن تبيين الفروق الدقيقة بين العبارات في القرآن يظل صعباً لافتقارنا إلى معجم تاريخي لتطور المفردات في العربية من طور نشأتها إلى حدود يومنا هذا.

12- طه 20/88

13- الطاهر ابن عاشور: التحرير والتنوير، تونس، دار التونسية للنشر، 1984، ج17، ص 19

14- محمد إقبال عروي: مستويات حضور الجسد في الخطاب القرآني (دراسة نصية): مجلة عالم الفكر، العدد4، المجلد 37، أبريل - يونيو 2009

15- البقرة 247/2

16- المنافقون 63/4

17- الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن الكريم، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق، دار العلم الشامية، ص 112

18- يونس 92/10

19- الأصفهاني، م. ن.

20- إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، مطبعة نخبة الأخبار، 130 هـ، الرسالة التاسعة، م 1، ص 260

لقد نشأ القرآن شفويًا مسموعًا قبل أن يدوّن مكتوبًا في إطار مصحف واحد موحد انغلقت إثره كل إمكانيّة لتعدّد القراءات المختلفة شكلاً ومضموناً أو دالاً ومدلولاً، ذلك أنّ عبارات ”جسد“، ”بدن“، ”جسم“ لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تكون متفكّكة في الدلالة، فقد يشي النصّ بمستويات متعدّدة من دلالة العبارات في اللحظة الأولى لنشأته مشافهةً وسماعاً وتقبّلاً، غير أنّ انغلاقه نصّاً مدوّناً مكتوباً وضياع لحظة التقبل الشفوي الأولى قد يكونان عاملين من العوامل التي طمست الفروق الدقيقة بين تلك العبارات وقد تكون لنشأة المدونة التفسيرية الكتابية بعد قرنين في عصر التدوين عاملاً آخر من عوامل هذا التوجّه المعرفي لفرض قراءة ما للدّوال تتعارض كلياً مع منهج تعدد القراءات الذي كان سائداً في ظل الثقافة الشفوية. ففي إطار هذا الواقع الجديد تشكلت سلطة معرفيّة تستمد جذورها وشرعيتها من مبدأ الانغلاق هذا (انغلاق المدونة النصيّة)، وبمقتضاه غدا للسان دور أساسي في صياغة مفاهيم جاهزة تتحكم في أوصال المعارف الأخرى: الفقه والتفسير والكلام وأصول الدّين والفتوى، وغدت سلطة فعليّة يشكلها التاريخ وتغذيها صراعات الواقع السياسي ويسهم الفاعلون الاجتماعيون في حياكة نسيجها مفهوماً ودلالةً كي تفرض مقولاتها على التشريعات المنظمة لعلاقات الفرد والمجتمع وعلى نظام القيم الموجود سلوكياً وأخلاقياً وعقائدياً. وقد تزامن هذا التحوّل مع التغيّر الحاصل في بناء المجتمع الذي شهده الإسلام عندما انتقل من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الدولة المنظّمة المرتكزة على سلطة مركزيّة طامحة نحو التوسّع والحفاظ على كيانه الثقافي وضمان استمرار وجود الدّين الجديد.²¹

وتظهر أهم المقومات التي أسهمت في تأكيد هذه النزعة ومساندتها (نزعة الدولة ذات السلطة المركزيّة والتراتبيّة) متجسّدة في رقابة المجتمع الذي يمكن أن يحفظ وحدة كيانه من التصدّع والتفتت والذوبان داخل ثقافات أخرى قد تمثّل تهديداً فعلياً لتلك الدعوة لاسيما مع تنامي ظاهرة التغيّر الديمغرافي والسكاني وتحت تأثير توسّع حركة الفتح من خلال تزايد دخول أعداد هائلة ممن أصبحوا يدينون بهذا الدين الجديد ولم يتخلّصوا بعد من إرثهم الثقافي القديم، إلّا أنّ هذه الرقابة لن تكون لها جدوى ما لم تمارس سلطتها على الفرد، فكلّ رقابة على المجتمع تمرّ حتماً عبر الرقابة على الفرد، وهذا ما كان يعكسه دور الفقهاء الذين يجسّدون سلطة الدولة دينياً من أجل بسط سيطرتها المركزيّة على كامل الفضاء والمجال، فمن خلال هذا الفضاء الأصغر المتمثل في جسد المسلم تمرّ كل مقولات الضبط والرقابة إلى غاية بلوغ مرحلة التحكم الفعلي في كلّ أوصال المجتمع.

21- ميز هشام جعيط بين مرحلتين من مراحل الإسلام المبكر: الأولى نتاج اتجاه روحي عميق ويندرج في سياق المدى الطويل لتطور الزّوجانية التوحيدية، والثانية ثمرة المصادفة حيث كانت تلبي الحاجة إلى تجاوز هامشية محلية، هامشية الجزيرة العربية بإدخال مبدأ الدولة فيها وإليها. ويعتبر أسس تلك الدولة متمثلة في: الكاريزما النبوية وتكوين جماعة متضامنة هي الأمة وبروز التشريع وتوطده. وتلك هي عناصر مترابطة فمرجع الفقه بعد النص القرآني السيرة النبوية (جسد النبي في موضوعنا وقد نزه وأضيفت عليه قداسة سماوية) الجماعة المتضامنة لا تشكلها سوى تشريعات فوقية مستمدة من الأعلى أي من فقهاء الدولة حيث تقع التضحية بكل حقوق الفرد ومنها حقه في جسده. ومن هنا يغدو الجسد الفردي جسد الجماعة. راجع: هشام جعيط: الفتنة: جدلية الدّين والسياسة في الإسلام المبكر، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، 2000، ص ص 26-20

إنّ كنه الرقابة لا يفهم سوى كونه تجسيداً لفعل الثقافة والإنسان الناطق في الطبيعة، ومن خلاله نعتقد أنّ إخضاع المجتمع للسلطة يقتضي ابتداءً إعادة تنظيم علاقته بالمكان والزمان، ومن ثمّ قد نتبيّن ما في دور الطقوس الشعائرية من صياغة لهذه العلاقة التي تسهّل واجب الرقابة وعملية الضبط: ضبط حركة الأفراد من خلال شعيرة الصلاة زماناً ومكاناً، زماناً من حيث مواقيت مضبوطة ومكاناً من خلال ممارستها في فضاء خاص مراقب هو المسجد، وكذا الأمر في شأن الصوم الجماعي في رمضان، فالإمساك عن الطعام والإفطار يتمّ بشكل متزامن. كل ذلك ينتهي إلى توحيد السلوك وإخضاعه لسلطة واحدة بعد أن كان منفلاً وخاضعاً لمراجع متعدّدة: أي لعقائد مختلفة وطقوس مشتتة وكهنة عديدين.

في هذا الإطار يمكننا أن نتساءل عن موقع الجسد وهو الفضاء الأول والأصغر في الجسد الأكبر الذي هو المجتمع داخل المدونة الفقهية التي تمثل سلطة مرجعية تقنّ سلوك الأفراد وعلاقاتهم، فكيف يتجلّى الجسد مراقباً في مدونة الفقه الإسلامي؟

2- الجسد والرقابة في مدونة الخطاب الفقهي:

يبدو أوّل مظاهر الرقابة على الجسد في الفقه بارزاً في مفهوم الطهارة وهو أوّل الأبواب التي تفتح بها المدونات الفقهية عادة، فلا مرأى في أنّ ارتباط المسلم بدينه هو ارتباط تعبدي فيه حرص على أداء الشعائر، وهو الدافع الأهم لجعل الطهارة في مقدّمة أبواب الفقه باعتبارها مقدّمة نفسية أساسية تهَيئ المسلم للدخول في هذه الحالة الوصاليّة (الشعائريّة) مع الله وتلك هي غاية كل مسلم من ارتباطه بالعالم العلوي المفاوق لكيّنونته الدنيوية في العالم السفلي، بل المعبر الأساسي لتجسيد هذه الحالة²². فما الطهارة الإسلامية؟ وما دلالتها في علاقتها بجسد المسلم؟

أ - الطهارة:

الطهارة عنوان قار ومركزي في كتب الفقه على تنوّع المذاهب والاتجاهات، وهي فاتحة كل أبوابه إذ تسبق عادة أبواب العبادات والمعاملات في إشارة توحى بتداخل بين الزمن الدنيوي والأخروي، فهي مقدّمة للسلوك المثالي القويم الذي ينبغي أن يكون قبل التعبّد والاتصال بالعالم الممكن انطلاقاً من العالم الكائن، وينجلي هذا في تعريفه ودلالته التي رصدنا منها معنيين في صلة بالدنيا والآخرة لدى بعض الفقهاء، فالأوّل: مادّي، والثاني حُكمي، إذ نجد عند الكاساني مثلاً (وهو فقيه حنفي توفي (587 هـ/1191م) أنّ الطهارة نوعان: طهارة حكمية وهي الطهارة عن الحدث وطهارة حقيقية وهي الطهارة عن الخبث، تشمل الأولى الوضوء والغسل والتيمّم، وتتضمّن الثانية الطهارة من النجس ويشترك فيها المسلم مع غير المسلم).

22- "وقال صلى الله عليه وسلم: مفتاح الصلاة الطهور". أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، دبت، ج1، ص 125

وبما أنّ الطهارة الأولى شعائرية لأنها شرط أساسي لصحة الصلاة وقوام إيمان المسلم فإنها تسبق من حيث الاهتمام الثانية، ولتفسير هذه الشعائرية لا بدّ من إدراك جذورها مثلما نشأت في علم الثقافة الجاهلية، إذ تعود جذور نشأة الوضوء مثلاً إلى فترة ما قبل الإسلام، إذ يشير جولدزيهر إلى شيوع هذه الشعيرة عند بعض الشعوب السامية لاعتقادهم أنّ التطهر يحرّر الإنسان من الأرواح الشريرة²³، وقد تواصل هذا الشكل من التطهر في الإسلام بعد أن تخلص من رواسته الوثنية وذلك انطلاقاً من الآية السادسة من سورة المائدة التي تحدّد لنا الطريقة المثلى: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ“²⁴، والمتأمل في الأبواب الفرعية للوضوء يلحظ كثافة التفاصيل المتعلقة بهذا الباب إذ يستفيض الفقهاء في شرح عملية الوضوء انطلاقاً من الآيات القرآنية المتعددة والأحاديث المرفقة بها. ففي كتاب ”بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع“ للكاساني يشرح هذا الأخير طريقة الوضوء ويلجّ على ضرورة التقيد التام بدلالة الآية فيرفض أن يكون غسل الوجه أو اليدين أكثر من مرّة واحدة ويرفض إدخال الماء إلى العينين عند غسل الوجه، ويحدّد لهذا الوجه مساحة محددة لا ينبغي تجاوزها في عملية الوضوء إذ الوجه عنده هو من قصاص الشعر إلى أسفل الذقن وإلى شحمتي الأذن، أما فيما يتعلق باليدين فإنّه، تبعاً لهذه الصرامة الفقهية، يحددها بقوله ”واليد اسم لهذه الجارحة من رؤوس الأصابع إلى الإبط وأن يكون الغسل إلى حدّ المرفق مثلما نصّت الآية على ذلك“²⁵.

على أنّ أهم ما يلفت انتباهنا في هذا الغسل الأصغر هو الحديث المستفيض والمفصل عن نواقض الوضوء، وفيها يظهر - حسب رأينا- النزوع نحو الرقابة التي تسم خطاب الفقه الإسلامي عادة في تعامله مع جسد المسلم، فكثيراً ما احتفى الفقهاء في هذا المقام بتعديد النواقض على الرغم من عدم ذكرها في الآيات القرآنية ابتداءً بالماء وطبيعته، من ذلك أنّ مالكا كان يرفض الوضوء بأي ماء كان مثل ماء الخبز أو النبيذ أو الإدام أو ماء النصراني أو الماء الذي تم به الوضوء السابق، ومن النواقض الشائعة عندهم لمس الذكر للرجل ولمس الفرج للمرأة وخروج النجس من السبيلين مثل البول والغائط والمني والمذي والودي ودم

23- جوزيف شاخت (Joseph Schacht): مقال "وضوء" ب: موجز دائرة المعارف الإسلامية، (النسخة العربية)، تعريب: عبد الرحمان الشيخ، مركز الشارقة للإبداع، الطبعة الأولى، 1988، المجلد: 32، ص ص 10143 - 10144

24- المائدة 6/5

25- أبو بكر الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية 2003، ج 1، ص 5

الحيض والنّفاس وغيره مثل الجرح والقرح والدّم من الأنف والقيح والرّعاف والقيء²⁶، ومما ينتقضه أيضًا ما يتعلّق بالحياة الذهنيّة للمسلم مثل الشك أو نسيان الوضوء ذاته²⁷.

وبإمعان النّظر الدّقيق في مثل هذه التفريعات والتفاصيل ندرك ما يضطلع به الخطاب الفقهي من دور في تشييد سلطة معنويّة/دينيّة متزايدة في حياة المسلم، وفي وضع سياج لحياته الجسديّة عبر قيود من القواعد التفصيلية الإلزاميّة التي تحوّل الطهارة الشعائرية عملاً متكرّراً على مدى اليوم تخضعه لمراقبة ذاتيّة دائمة وفقاً للقواعد النموذجية التي سطرّها هذا الخطاب، فسمّة التكرّر الدائري (وفقاً لزمان الحياة اليوميّة) هذه تربط جسد المسلم دوماً بإيقاع المقدّس، فيظلّ زمنه منشداً إلى المطلق حيث الإلهي الخالص يتبدّى متخلّصاً من عالم النجس وما يتصل بالحسّ المباشر (اللمس، الجنس، الغائط، الطعام، والشراب)، ولا يتجلّى هذا المقدّس في تجنّب النجس المفضي إلى دنس الدّنيا بل يتجاوزه ليتصل بمفاهيم لها صلة به، ففي باب آداب الاستنجاء يقيد الفقهاء المسلم بضوابط معيّنة كأن يستنجي بيده اليمنى وألاّ يمس ذكره بيمينه وألاّ يتبوّل في اتجاه القبلة²⁸، ويستدلّون في ذلك بحديث للرسول يقول فيه: "إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرّقوا أو غرّبوا"²⁹، وفي ظلّ هذا العالم السرمدى المتخيّل تتشكل شخصية المسلم في الجماعة: شخصيّة انضباطيّة واقعة بين مقولات الحرام والحلال والمباح والمكروه، وهي علامات خطابيّة تمارس سلطتها الدائمة المتكرّرة على جسد المسلم وذهنه في آن.

ب - اللباس والمظهر:

أما مستوى الرقابة الثاني الذي يشكّله خطاب الفقه حول الجسد فإنّه يتأكّد في دلالة اللباس والشكل الخارجي المجسّمين لهويّة المسلم الاجتماعية، والدال/ المفهوم المتداول في هذا الخطاب المكرّس لسلطة الرّقيب على جسد المسلم هو "العورة"، ويُلحظ أنّ الخطاب القرآني كان منطلق الإقرار بستر الجسد عند الصلاة ثم تدرّجت المسألة على نحو من التوسّع إلى الرقابة لدى الفقهاء اعتماداً على تفسير آيات معيّنة لضبط هيئة خارجية للمسلم تتفق مع ضوابط الأخلاق الجماعيّة السائدة، ففي معنى الآية "يا بني آدم خذوا

26- المنّي مما اختلف في نجاسته غير أنّ أغلب المسلمين يعتبرونه نجساً وهذا قول المالكية والحنفية. يقول ابن رشد: «المسألة السابعة: اختلفوا في المنّي: هل هو نجس أم لا؟ فذهب طائفة منهم مالك وأبو حنيفة إلى أنّه نجس وذهب طائفة إلى أنّه طاهر وبهذا قال الشافعي وأحمد وداود وسبب اختلافهم فيه شيان: أحدهما اضطراب الرواية في حديث عائشة وذلك أنّ في بعضها كنت أغسل ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المنّي فيخرج إلى الصلاة وإن فيه لبقع الماء، وفي بعضها كنت أفركه من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي بعضها فيصلي فيه، خرج هذه الزيادة مسلم. والسبب الثاني تردد المنّي بين أن يشبه بالأحداث الخارجة من البدن وبين أن يشبه بخروج الفضلات الطاهرة كاللبن وغيره فمن جمع الأحاديث كلها بأنّ حمل الغسل على باب النظافة واستدلّ من الفرق على الطهارة على أصله في أنّ الفرق لا يظهر نجاسة، وقاسه على اللبن وغيره من الفضلات الشريفة لم يره نجساً، ومن رجح حديث الغسل على الفرق ففهم منه النجاسة وكان بالأحداث عنده أشبه منه مما ليس بحديث قال: إنّ نجس وكذلك أيضاً من اعتقد أنّ النجاسة ينعد بالفرك قال: الفرق يدلّ على نجاسته كما يدلّ الغسل وهو مذهب أبي حنيفة وعلى هذا فلا حجة لأولئك في قولها فيصلي فيه بل فيه حجة لأبي حنيفة في أنّ النجاسة تزال بغير الماء وهو خلاف قول المالكية». راجع: أبو الوليد ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، 2004، ج: 1، ص 82.

27- م. ن.

28- بداية المجتهد، ج 1، ص 94.

29- أخرجه البخاري وأبو داود، راجع: صحيح البخاري، القاهرة، دار الشعب، الطبعة الأولى، 1987، ج 1، ص 109. سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محدّد كامل قرّه بللي، دار الرسالة العالمية، 2009، ج 1، ص 9.

زينتكم عند كل مسجد³⁰ فسرت الزينة عندهم بستر العورة، واستدلوا بالحديث القائل ”لا صلاة لحائض إلا بخمار“³¹ على وجوب شرط الستر عند الصلاة، إلا أنهم توسعوا إثر ذلك في الحديث عن معنى العورة منطلقين منها لضبط لباس معين يشكل الهوية الجماعية للمسلمين ويفرض قيوداً على الأجساد المنفلتة، ويظهر ذلك في محمل الدلالة الذي اصطبغت به العورة عندهم ووفقاً للعديد المعاجم إذ هي كل ما يتوقع منه ضرر أو فساد أو عار، فجسد المرأة عورة لتوقع حصول فساد من رؤيتها وهو المنطلق الذي جاءت منه أحكام اللباس عندهم على اعتبار كشف العورة حراماً، فما هي معاني العورة عندهم؟

ظهرت عبارة ”عورة“ في القرآن وما يتصل بها من ألفاظ تشترك في الجذر نفسه أربع مرات، وذلك في:

- الآية الثالثة والثلاثين من سورة الأحزاب حيث تعلقت كلمة ”عورة“ بالبيوت وقصد بها العراء وانعدام الحماية: ”وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا“³².

- الآية الواحدة والثلاثين من سورة النور:

”وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“³³.

- الآية الثامنة والخمسين من السورة نفسها:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَھُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ“³⁴.

30- الأعراف 7/ 31

31- البيهقي: معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، دمشق، دار قتيبة، الطبعة الأولى، 1991، ج3، ص 145

32- الأحزاب 33/13

33- النور 24/31

34- النور 24/58

والعورة كما حدّدها الفقهاء هي أعضاء الجسد التي لا ينبغي أن تكشف وترى للغير، وقد جاء في القاموس الفقهي³⁵ لتعني الخلل والعيب في الشيء وكلّ ما يستره الإنسان استتكاّفًا أو حياءً، وتتصل عبارة العورة في الخطاب الفقهي بعبارة ”السوء“ التي يحدّدها الفقهاء حسب الجنس كما يلي:

- عند الرّجال ما بين السّرة والرّكبة.

- عند النساء: جميع بدنّها إلا الوجه والكفّين.

وانطلاقاً من هذا التحديد الأوّلي ضبط الفقهاء جملة من الأحكام الشرعيّة حدّدوا بها ما يجوز رؤيته ما بين الرّجل والمرأة وما لا يجوز منه، فالمالكيّة يجوّزون إظهار الرجل لزوجته جميع جسده باستثناء ما بين السّرة والرّكبة³⁶ ولا يجوّزون أن يظهر مع المرأة الأجنبية (غير زوجته) إلا الوجه والأطراف (القدمان، الذراعان، الشعر) وهذا مقيدّ عندهم إن لم توجد لذّة³⁷.

أما المرأة فإنّ جسدها عورة أثناء الصلاة باستثناء الوجه والكفّين وعورة أمام الرجال أيضاً، ويشترط هؤلاء الفقهاء أن يكون ساتر بدنّها كثيفاً متيناً لا يصف العورة، ولا يجوّز الفقهاء أن تنظر المرأة إلى المرأة ما بين السّرة والرّكبة أو أن تمسّه، هذا إن كانت مسلمة، أمّا إن كانت غير مسلمة فإنّ كامل جسدها عورة ولا يجوز لها أن تظهر منه إلا الوجه والكفّين كي لا تصفها غير المسلمة لزوجها الكافر. ويجوّز هؤلاء الفقهاء أيضاً أن يرى المسلم وجه المرأة الأجنبية وكفيها ويكرهون ذلك إذا كانت شابّة (جميلة) لأنّ الشابة لا تؤمن الفتنة بها والتلذّذ بالنّظر إليها³⁸.

وبمقتضى هذه الحدود فإنّ اللباس الشرعي هو لباس ساتر للعورة ويكون كثيفاً متيناً، ويشترط فيه الفقهاء بالنسبة إلى الرّجال ألا يكون حريراً لما فيه من الفخر والخيلاء والشرف، ومن تلك الشروط ألاّ تلبس المرأة الثوب الرقيق الذي يصف ما تحته لأنّ ذلك تبرّج وإبداء للزينة المنهي عنها في حالة خروجها من البيت، ومنها كذلك عدم تشبه كلّ من الرجل والمرأة بالآخر في الملبس عملاً بقول الرسول: ”لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهين من الرجال بالنساء“³⁹، وفي سياق منع التشبّه يذهب الفقهاء إلى النهي عن التختّم بالذهب عند الرجال ويجوّزون لهم التختّم بالفضّة فحسب اقتداءً بالرسول، ويكرهون أن تتختّم النساء بالحديد والنحاس والرّصاص، أما الذهب فهو عندهم ما يلبسه أهل النّار.

35- سعدي أبو حبيب: القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية، 1988، ج 1، ص 109

36- صالح بن عبد السميع الآبي الأزهرى: الثمر الذاني في شرح رسالة أبي زيد القيرواني، بيروت، المكتبة الثقافية، ص 269

37- محمد بن أحمد بن ميارة المالكي: الدرر الثمين والمورد المعين، تحقيق: عبد الله المنشاوي، القاهرة، دار الحديث، 2008، ص 261

38- انظر: شهاب الدين التّزواوي: الفواكه الدّواني على رسالة أبي زيد القيرواني، بيروت، دار الفكر، د. ط، 1995، ج 2، ص 313، وأبو الحسن العدوي: حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرّباني، تحقيق: يوسف الشيخ البقاعي، بيروت، دار الفكر، د. ط، 1994، ج 1، ص 170

39- أخرجه ابن حنبل وأبو داود والترمذي وابن ماجه عن ابن عباس (وهو أحاد)، راجع: أ. بي. ونستك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ليدن، مكتبة بريل، 1936، ج 6، ص 123

ومن الضوابط الأخرى التي تجسّد منطق خطاب الرّقابة على الجسد ما يتعلق بالشعر عند المرأة، إذ يُحرّم عليها وصل شعرها بشعر آدمي أو غير آدمي لما في ذلك من تدليس وتغيير لخلق الله، كمن تكون شعرها قصيراً أو حقيراً فتطوّله أو تغرز به شعر غيرها، ويحرّم الوشم سواء كان في اليد أو في غيره من أعضاء الجسد بقصد الزينة والتجمل لما فيه أيضاً من الغرر والتدليس،⁴⁰ ويحرّم النمص (وهو نتف الشعر من الوجه) إذ يستشهد الفقهاء بحديث للرسول يلعن فيه الله فاعله،⁴¹ ومن المحرّمات عندهم التفليج وهو برد الأسنان بمبرد ونحوه لتحديدّها أو تحسينها⁴²، ويستثنون بعض الحالات التي تكون الغاية منها التزيّن للزوج فحسب أو للعلاج، ذاك لا يُعدّ منكراً أو حراماً.⁴³

أمّا المستوى الثالث من خطاب الرّقابة على الجسد فيتبدّى في الصلة بمعاني الحياة الجنسيّة للمسلم كما نظّرت لها المدوّنة الفقهية وضبطها خطابها، ويندرج الجماع ضمن أهم أبواب الفقه في هذه المسألة بالذات، فما هي أسسه الحاجيّة؟ وما قيمة الجسد فيه؟ وأي دلالة يحملها في حياة المسلم؟

ج - الجماع والحياة الجنسيّة:

قد لا نجد فصلاً عضوياً وواضحاً بين المستويين السابقين وهذا المستوى في الخطاب الفقهي، ذلك أنّ الطهارة من النجس تحمل في عمقها دلالات جنسية لا شعوريّة أساسها هو التطهّر من كل ما يدل على معنى الجنس أو اللذة الجنسيّة كالجنانة أو لمس الرجل للمرأة أو العكس أو القبلة أو الجماع فكل هذا السلوك يقتضي دوماً طهارة تفصل الزمن الدنيوي المدنّس في عقل المسلم عن الزمن الديني المقدّس الذي يترجمه عبر العبادات، أمّا العورة وما تعلّق بها من وجوب الستر فهي متصلة مباشرة بهذه الحياة الجنسيّة، فالغاية من غض البصر والتقيد بلباس شرعي هو وأد أسباب الفتنة التي يمكن أن تقوّض أخلاق المجتمع وانضباط أفراد العام، وانطلاقاً من هذه التحديدات تأتي الحياة الجنسيّة بمعان أخرى مغايرة تتصل أساساً بما هو مقدّس وديني، وليس على صلة بما هو اجتماعي ونفسي ودنيوي، ذلك أنّ الفقهاء يصلون الجماع بمقصد ديني هو حفظ النسل لإثبات عظمة الخالق وتأكيداً على تواصل العلاقة التعبدية (الشعائرية) بين الله والبشر قبل المقصد الثاني المتمثّل عندهم في قضاء الوطر بما تعنيه عندهم من التمتع بنعمة الخالق على مخلوقه، وقد ذهبوا إلى أبعد من ذلك في جعلها أمانة لما ينتظره المسلم من نعمة أكبر في الجنّة.

40. النفزاوي، الفواكه الدواني، ج 2، ص 314، والعدوي، حاشية العدوي، ج 2، ص 459

41. نجد تعارضاً بين ما روته عائشة من جواز النمص ومواقف الفقهاء اللاحقين في تحريمه بناءً على حديث نبوي: "لعن رسول الله (ص) الواشمة والمشتومة والنامصة والمتنمصة والواشرة والموتشرة والمتفلجات للحسن المغيرات لخلق الله" أخرجه النسائي، وبيّنك، المعجم المفهرس، ج 6، ص 123، راجع مواقف الفقهاء: محمد بن يوسف الغرناطي: التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 1994، ج 1، ص 287، والنفزاوي، م ن، والعدوي، م ن.

42. مصطفى الخن ومصطفى والبغا وعلي الشربجي: الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله، دت، المجلد 3، ص 63

43. أنظر ملخصاً لمواقف الفقهاء القدامى فيما كتبه عمرو محمد عبد العزيز: اللباس والزينة في الشريعة الإسلامية، القاهرة، جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون 1978

وفي منطق خطاب الفقهاء يحقق الجماع من خلال سياق شرح هذين المقصدين في دلالتهما الدينية المباشرة جملة من المنافع الأخلاقية في الدنيا أهمها غضّ البصر وكفّ النفس والقدرة على العفة، وعليه يضبط الفقهاء جملة من القواعد تكفل تحقيق الجماع الشرعي وأولها ضرورة وجود النية مسبقاً، فهم يقرّرون جملة من الأدعية والأوراد تشرّع للعملية الجنسية وتسحب عنها دافعها الغريزي الدنيوي البحت في سياق الربط الدائم بين الشعائري الطقوسي الثابت وبين الدنيوي الغريزي الزائل، ومن هذه الأدعية يذكر كثير من الفقهاء "بسم الله اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان مما رزقنا"⁴⁴، وبهذا المعنى تكون علاقة الجماع (الجنسية) قائمة على مقاصد ثوابية يسعى الخطاب الفقهي عبرها إلى تكريس القدسي الكابح في حياة الفرد اليومية، وكثيراً ما يدرجون خبراً مروياً عن أبي ذر يقول فيه الرسول: "وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر قال عليه الصلاة والسلام: أرأيتم لو وضعها في الحرام، أكان عليه وزر؟ فذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر"⁴⁵.

ومن هذه الجهة بالذات مكنت تلك المقاصد الثوابية - التي شرحها الفقهاء - من تقنين العملية الجنسية وعدم تركها منفصلة فهم يحرمون إتيان المرأة من الدبر ويتفقون على تفسير الآية التالية "نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم"⁴⁶ بجواز إتيان المرأة في قبلها من أي جهة شاء شرط أن يكون في القبل وهو موضع خروج الولد، ويذكرون في هذا السياق اعتقاداً أسطورياً قديماً لدى اليهود مفاده أنّ إتيان المرأة من الدبر يثمر إنجاب ولد أحول⁴⁷، ويستدلون بجملة من الأحاديث التي نسبت إلى الرسول في قوله: "إنّ الله لا يستحي من الحق لا تأتوا النساء في محاشهن، ملعون من أتى النساء في غير مخارج الأولاد"⁴⁸ وذلك لما فيه من مخالفة للفطرة وطبائع النفوس⁴⁹.

ويتصل في سياقات أخرى بالمعنى الثوابي والديني حين يكون مسعى الفقهاء ربط ممارسة الجنس بالطقوس الدينية لاسيما بالطهارة والوضوء، ويكثر استشهاد هؤلاء بحديث للرسول يقول فيه "إذا أتى أحدكم أهله ثم أراد أن يعود فليتوضأ بينهما وضوءاً فإنّه أنشط في العود"⁵⁰ وبهذا المعنى يتبدّى لنا هذا الارتباط بين ممارسة الجنس والطهارة في أنّ هؤلاء الفقهاء يشترطون ضرورة الغسل بمقدار ولوج الذكر في الفرج.

44. أخرجه البخاري ومسلم والدارمي والترمذي وابن ماجه وأبو داود، راجع: وينسك: المعجم المفهرس، ج 1، ص 380

45. أخرجه مسلم وابن حنبل، ونسك: م ن، ج 1، ص 187

46. البقرة 2/ 223

47. وقد أورد المحدثون في هذا السياق حديثاً عن الرسول: "من أتى امرأته وهي مدبرة جاء ولده أحول"، أخرجه الدارمي، وينسك: المعجم المفهرس، ج 1، ص 9

48. رواه ابن عدي راجع: محمد ناصر الدين الألباني: آداب الزفاف في السنة المطهرة، بيروت، المكتب الإسلامي، 1409هـ، ص 33

49. راج هذا الحديث عن طائفة واسعة من الفقهاء وبني عليه التحريم، على الرغم من تشكيك مالك في صحته، راجع: ابن رشد، البيان والتحصيل، تحقيق: محمد حجي وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1988، ج 18، ص 462

50. أخرجه الترمذي وابن ماجه، ونسك: المعجم المفهرس، ج 1، ص 9

ومن أطرف المواقف التي تعكس حرج الفقهاء في معالجة موضوع طرق الجماع ومحاولة التدخّل في كل جزئيات حياة المسلم ما يتعلّق بموضوع التعرّي الكامل أثناء الجماع فبعضهم يحرم ذلك من خلال الاعتماد على حديث نبوي - اختلف في صحته - مروى عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إذا أتى أحدكم أهله فليستتر، فإنّه إذا لم يستتر استحييت الملائكة فخرجت، فإذا كان بينهما ولد كان للشيطان فيه نصيبه)⁵¹، أمّا بعضهم الآخر فيحلّل الأمر مع قيود معيّنة وهي ضرورة الحياء مع غياب مانع من الكتاب والسنة.

يؤكد المثال الأخير أنّ الخطاب الفقهي قد غدا منذ عصر التدوين سلطةً أخلاقيةً ومعرفيةً⁵² تمارس دورها الفعّال في مراقبة حياة المسلم من الولادة إلى الممات، وقد ظلّ هذا الخطاب معياراً للإسلام الصحيح وللسلوك القويم عند كل المسلمين، فيكاد لا يطرأ طارئ إلاّ واتجه الضمير الإسلامي صوب الفقهاء أو مدونات الفتاوى بحثاً عن الجواب الشافي لها، وهو ما آل في النهاية إلى تكسّس الحياة الاجتماعية وضعف الحياة الفكرية حين أصبحت خاضعةً للتقليد الفقهي ولمقولاته الجامدة وقد انعكس كل ذلك على حياة الفرد الذي كبّلته مقولات الحرام والحلال والمكروه والمندوب فضلاً عن أسلوب الوعيد والترهيب بعقاب الآخرة وعذاب القبر كلّما زاغ عن تلك القواعد الفقهية.

3- الجسد والخطاب الفقهي: بين دلالات القرآن ومقتضيات الاجتماع في التاريخ:

لم يكن الخطاب الفقهي الإنتاج المعرفي الوحيد الذي لخص رؤية المسلم والمجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى للجسد على الرغم من تجسيده لسلطة دينية واجتماعية على النفوس والضمائر شملت كلّ تفاصيل حياة الفرد والمجتمع وجزئياتها، فالشعر والأدب والأساطير وكتب الباه مثلاً كانت على هامش الفقه تعجّ بصور عديدة مختلفة كلياً عن التصور الموجود في مدونات الفقه ذاته وفتاوى رجال الدين، ولعلّ ميزتها كامنّة في انطوائها على صور متحرّرة من كلّ القيود ولا تخضع لقوالب الفقه واستدلالاته بل كانت مشتقةً من الخيال رافضةً للواقع الذي صنعه ذاك العقل الفقهي، ولذلك فإنّ الصورة فيه ليست سوى خيال محض يعيش في أذهان المسلمين بكلّ سحره ونزواته وجماله، وما كتابات ابن حزم ورسائله في طوق الحمامة ومصارع العشاق لأحمد بن السراج وغيرهما من المؤلفات الأدبية إلاّ مثال لهذا المخيال الأسطوري المنفلت من رقابة الفقه، فقد قدّمت تلك المؤلفات صورةً تأويليةً وتخليّةً أخرى منفلةً من الرقابة الاجتماعية والفقهية ولا تخضع لإكراه الضمير الجمعي الذي تقيّد به هذا الخطاب تحت غطاء شبكة من المصطلحات الفقهية

51- رواه الطبراني (ت360هـ/971م): المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمّد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسني، القاهرة، دار الحرمين، دت، ج1، ص 63

52- في منطق الثقافة الإسلامية القديمة تحظى علوم الدين وخصوصاً النقلية منها (علوم القرآن والحديث) بالمنزلة الرفيعة وتنعت بالشريفة ولذلك فإنّ معرفة الفقيه أبجل وأهم من معرفة العالم (الطبيب، عالم الكيمياء والرياضيات وعالم الفلك).

الدينية الفقهيّة التي غدت معيار الفعل والسلوك مثل الثواب والعقاب والمحرم والحلال وذلك ضمن صورة الجسد المعيار المستدعى في هذه الدّوال الخطّابية: جسد النّبيّ المنزّه عن الدنس.

وقد تكمن المفارقة في أنّ أجساد منتجي هذه المؤلفات على تعارضها تخضع للقانون الطبيعي وليس للقانون الإلهي ولأحكام التاريخ والزمن الدنيوي لا لعلامات خطاب التأويل اللاهوتي المتعالي المنقطعة أحكامه عن قوانين الطبيعة، أما نموذج جسد النّبي المتعالي في الوعي والتأويل فقد جعل من أجساد المسلمين أجساداً مقننة تسير وفق معادلات الإيمان الافتراضي القائم بدوره على مسلمات ما قبلية شكلتها الثقافة الإسلامية الأولى في تفاعلها مع منطق المعرفة السائدة بجعل مدار حياة الكائن السعيّ نحو محاكاة عالم المثل المترجم إسلامياً بالصفات الإلهية وبقدوة النّبيّ باعتباره الصورة المكرّسة دنيوياً لهذه الصفات.

لعلّ في استحضار جسد النّبيّ استحضاراً لزمن مقدّس داخل زمن مدّنس، زمن الآخرة المفارق داخل زمن الدّنيا المحايث، وعلى هذا الأساس نفهم هذا التوجّه الفقهي الإسلامي لجعل الجسد مسألة «محرمّة» ومنطقة ممنوعة، فكثيراً ما أحاطته عبارات من قبيل «الخوف من الفتن» أو «فتنة الشهوات» و«الشهوات لا تنضبط إلا بالحرمة فيها»⁵³، وسيجته في الغالب شواهد من الحديث النبوي الذي يظل محل جدال في مدى موثوقيته ووظائفه الإيديولوجية والاجتماعية بعد مرحلة استقرار بناء الدّولة ومؤسساتها بما فيها الدّينية منها، ويفسّر هذا الهاجس الديني المرتكز على معنى الحرام بالرغبة في فرض عقل انضباطي داخل المجتمع منذ نموّ الإنسان في مرحلة الطفولة، ويجدر التنبيه إلى أنّ جذوره موجودة في خطاب القرآن ذاته عندما يحدد معنى الحرام في سياق التلميح إلى الجسد، وذلك انطلاقاً من الآية الثالثة والعشرين من سورة النساء بقوله:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا»⁵⁴.

إنّ غاية التحريم في القرآن انطلاقاً من هذه الآية بقدر حرصها على تقنين الجسد من خلال ضوابط تواضع عليها الفقه فقد سعت في أفقها المنظور والدائم إلى مقاومة وثنية عقائدية جوهرها بداوة اجتماعية جاهلية لم يكن من مهامها الحرص على تقيد الأجساد وضبط العلاقات بينها في إطار تنظيم علاقات قرابة بشكل محكم ومنظم، فالشرائع متعدّدة لا تخضع لسلطة واحدة بل لمراجع مختلفة، والآية السالفة الذكر

53- أنظر: أبو الحسن بن القطان: النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، تحقيق: فتحي أبو عيسى، دار الصحابة بطنطا، الطبعة الأولى، 1994

54- النساء 23/4

واضحة في كونها تحرّم سفاح القربى وتضع حدوداً فاصلة فيما يتعلّق باختلاط الأنساب كما كان سائداً في عالم البداوة.⁵⁵

وهكذا، في ظلّ هذا الصراع نشأت أحكام الإسلام الأولى هادفة إلى القضاء على الوثنيّة في التشريع بعد التخلّص من رواسب الوثنيّة العقائدية.

وبدءاً من هذا التصرّو ومع تطور البنية العمرانية لاحقاً واختلاط الأجناس وحتمية قيام الدولة بدور منظم للأخلاق تشكلت صورة الجسد فقهيّاً فيما يشبه الانفصال التدريجي عن سيرورة التاريخ وزمنيته، ففكرة الطهارة التي تعدّ من ثوابت الدين المركزية في القرآن والسنة تحوّلت في الفقه إلى مجموعة من قواعد مغلقة وجامدة، ذلك أنّ الطهارة المائية التي كانت قد نشأت منذ قرون خلت على ضفاف الأنهار ومواقع تجمع المياه أذنت بتحوّل حياة الإنسان من البداوة الموحشة (العصر الحجري)،⁵⁶ إذ كان الإنسان يعتمد على الحجارة لتيسير رزقه إلى التحضّر الأولي المتمثل في اكتشاف الزراعة وما تبعها من استقرار وتنظيم للنسل وحفظ للأبدان لتحقيق استمرار الحياة الإنسانية عبر اكتشافه لطرق في التطهّر من كل ما يؤذي وجوده ويهدّده بالانقراض، وفي هذا السياق بالذات يمكن أن نفهم الخطاب القرآني أولاً ثم التجربة النبوية، ثمّ الخطاب الفقهي المنخرط في صراع ضدّ بداوة الأقليات الجديدة الوافدة من الشعاب والأماكن الموعلة القصيّة والبعيدة عن الحواضر. وهذا هو المعنى الذي استنتجه «هنري بوسكيه» (Henri Bousquet) في قوله: "إنّ الغسل والوضوء هما من صنف الأعمال غير المنطقية حيث يختلف هدفها الموضوعي عن هدفها الذاتي، فهذا الكم الهائل من الأحكام التفصيلية المتعلق بها لم يُقنّ بداعي النظافة أو الصحّة بل لأنّه يعبر عن شعور قويّ ورغبة جامحة متصلة بمسألة اندماج الفرد والعصبيات داخل المجتمع، والتي ستكون لها قيمة أساسية في تحديد شكل المجتمعات وهويّاتها".⁵⁷

وبهذا المعنى نفهم دوافع الحرص على معنى الطهارة الشعائرية (الغسل والوضوء) باعتبارها وسيلة من وسائل مقاومة الوثنيّة النابعة من حياة البداوة، وفي هذا الإطار بالذات يمكن أن نتبين دلالة الأحكام الأخرى المتصلة بالجسد كاللباس والحياة الجنسية، فاللباس الإسلامي القائم على ستر العورة كان من ضمن أهدافه إعطاء المجتمع الذي كان يتشكل في المدينة من قبائل متعددة (مهاجرون/ أنصار) وإثنيات مختلفة (عرب/ فرس/ روم/ أقباط/ أحباش/ يهود) هويّة محدّدة تميّزه دينياً وعرقياً عن بقايا الوثنية بعاداتها وأعرافها وأنماط سلوكها وطقوسها من ناحية، ومن ناحية أخرى كانت مقتضيات المرحلة الجديدة تقتضي توحيد السلوك وفق معيار ديني لاهوتي صارم يطلق عليه في علم تاريخ الأديان بالسلوك القويم، وهو مظهر

55- أنظر: عبد السلام الترماني: الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، (دراسة مقارنة)، سلسلة عالم المعرفة، أغسطس 1984، الكويت.

56- يعتبر هشام جعيط أنّ حياة العرب قبيل الإسلام كانت منشدة إلى العالم النيوليتي (الحجري) خارجة عن الاستقرار والحضارة كما في وادي الرافدين أو مصر. راجع: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2008، ص 49

57- G.H. Bousquet: La pureté rituelle en Islam (étude de Fiqh et de sociologie religieuse). in *Revue des religions*. Tome 136.n1.1950.p53-71.

من مظاهر مأسسة الدين الذي كان يمهد لترسيخ مؤسسة الدولة، وهي التي لم يكن للعرب عهد بها حتى يقع تجاوز القاعدة الاجتماعية الصلبة للوثنية القائمة على تعددية التشريعات (pluralité de la législation) تلك التي ارتبطت تاريخياً واثروبولوجياً بمؤسسة الكهانة، وسعيًا نحو تأسيس تفكير أخلاقي جديد منسجم حتمًا مع هذه المرحلة الجديدة الساعية إلى القطع مع المرحلة السابقة، وضمن هذا الإطار يمكن أن نفهم الأحكام التي اتصلت بالحياة الجنسية في توثيق صلتها بمثل أخلاقية وغايات عقائدية ومرام اجتماعية انضباطية لأنها كانت تهدف من ضمن ما تهدف إليه تطهير الأنساب وتنظيم علاقات القرابة عبر التوقي من الزنا وأشكال المصاهرة الأخرى التي عرفتها البداوة قبل الإسلام. (مثل الاستبعا، الشغار، المساهة، البذل، المتعة، الضيّن، الرّهط، الضّمد).⁵⁸

ويجدر بنا التنبيه هنا إلى أهمية الوعي باندرج هذه المسألة ضمن قيمة العلاقة بين الدين والاجتماع، فهي تمثل المعيار الذي يحدّد كل القوانين والنواميس التي ينتجها خطاب السلطة الرسمي: خطاب الفقه، إذ لا يمكن تصوّر وجود الدين فعليًا خارج الاجتماع، ومن الطبيعي جدًا أن تكون الديانات التبشيرية والتوحيدية ذات بعد مؤسسي قوامه التشريع، فحينما يحضر الدين في المجتمع تشغل العلاقة بينه وبين التشريع على النحو التالي: الدين في ذاته (من حيث هو أخلاق إلهية أو هو بالضبط الأخلاق من منطلق الإيمان بالله) يمثل مظلة حاكمة للاجتماع، تريد أن تجعل من ذاتها قانونًا كليًا فوقيًا ساميًا.⁵⁹

4- الجسد في الإسلام: من قيود الفقه إلى أفق البيان:

على الرغم من كلّ هذه الدلالات التاريخية التي لم يستحضرها الفقه المتأخّر خاصّة حين غدا مجرد ملخصات وشروح منقطعة عن السياق، فقد ظل خطابه على مدى قرون عدّة خطابًا سلطويًا جافًا، يمارس كل رقابته اللغوية على الجسد الحيّ، واستمر مكرّسًا لنظرة قرآنية تجزيئية انتقائية قوامها استنباط الحكم بمعزل عن المقاصد الأخلاقية والفلسفية عملاً بقول الشافعي الشهير: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحقيقة دلالة موجودة"⁶⁰ ويرد ذلك من خلال الفصل بين آيات الأحكام من جهة باعتبارها أحكامًا إلهية جاهزة لا تقبل التأويل وبين الآيات التي تقدّم الإنسان في أحسن صورته وأكملها بل تقدّم جسده على أنّه نعمة لا نقمة، وتجعلها مظهرًا مجسدًا لا اكتمال الكينونة التي يقوم جوهرها على النفس أو الروح أو الفكر، ولا

58- هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2008، ص 68، وكذلك حياة قطاط: الجاهلية: أنثروبولوجيا تاريخية، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2006

59- عبد الجواد ياسين: الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2012، ص 35

60- الشافعي: الرسالة: تحقيق: أحمد محمد شاكر: بيروت، دار الكتب العلمية، أ.د.ت، ص 477

ريب أن كثيراً من الآيات عبّرت عن ذلك حينما تحدّثت عن الجسد من خلال وظائف أعضائه التي تبرهن بدورها على وحدانيّة الخالق وكمال خلق الكون من خلال تواصلها مع موجوداته وعناصره.⁶¹

”لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ“⁶²

”أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ“⁶³

”وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ“⁶⁴

بهذا المعنى لم يحنّط الخطاب القرآني الجسد في جملة من القواعد الجاهزة بل منح الجسد باعتباره علامة لغويّة في نسيج نصّه دلالات أخرى جوهريّة، فلا هو مكمّن الدّنس والشّهوات والغرائز والعنف بالضرورة بل علامة الجمال والتناسق الكوني لأنّه الجزء المكملّ للنفس والمعبّر عن الوحدة بين ذات الإنسان وذات الإله، فمن خلاله تتجسّم حركات الشّعائر المتألّفة مع الخالق الأوحد، بل هو أبرز علامة دالّة على هذه الوحدة في حضوره الكوني، وباعتباره علامة ودليلاً فهو مجسّد للبّ تلك الحكمة التي عبّر عنها الجاحظ بقوله الشهير:

”ووجدنا كونَ العالمِ بما فيه حكماً ووجدنا الحكمةَ على ضربين: شيءٌ يُعِلُّ حكماً وهو لا يَعْقِلُ الحكمةَ ولا عاقبةَ الحكمةَ وشيءٌ يُعِلُّ حكماً وهو يَعْقِلُ الحكمةَ وعاقبةَ الحكمةَ فاستوى بذلك الشيءُ العاقلُ وغيرُ العاقلِ في جهةِ الدّلالةِ على أنّهُ حكمةٌ واختلفا من جهةِ أنّ أحدهما دليلاً لا يَسْتَدِلُّ والآخر دليلٌ يستدلُّ فكلُّ مُسْتَدِلٍّ دليلٌ وليس كلُّ دليلٍ مستدلاً....“⁶⁵

إنّ جسد الإنسان - بهذا المعنى - هو الوحيد من بين الكائنات الذي استطاع الحديث عن نفسه عبر ملكة اللغة، ومن خلال هذا الحديث كان محتّماً عليه إدراك غور هذه الحكمة المتمثلة في كونه علامة تنبئ بوجود العقل والروح، ومن ثمّ تحقق تلك العلامة وحدة بين المحسوس والمجرّد، بين الروح والجسد.

61- كثيرة هي التّراصات لمحت إلى ذلك على الرغم من أهدافها هدأاً التمجيدية الإيمانية والوثوقية، فقد أظهرت احتواء القرآن على ملامح لما نشير به بعض أعضاء الجسد من دلالات معيّنة مثل العين الباكية والمزدرية والخائنة والزّاغية والكارهة والزّائغة والخاصة، وهي بذلك منطلق للمعنى والقيم في الكون، راجع على سبيل الذكر لا الحصر بحث أسامة جميل عبد الغني ربابية: لغة الجسد في القرآن الكريم، رسالة ماجستير مرقونة بجامعة النجاح الوطنية بنابلس، فلسطين 2010

62- التين 95/4

63- البلد 90/8-9

64- غافر 64/40، التغابن 64/3

65- الجاحظ: الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل. 1996، ج1، ص 33

خاتمة:

الثابت أنّ الخطاب الفقهي أسهم بقسط كبير وعلى مدى قرون في تكريس نظرة قائمة على التأثيم والشعور بالذنب نحو الجسد، وهو بذلك يساير ثقافةً كانت تجد انسجامها الداخلي مع مقتضيات الحياة التقليدية وحاجياتها القائمة على مبدأ التضامن الآلي (القبلي العشائري) للناس وليس وفق نظرة الكاشف عن قدرة الجسد الخلقة في تغيير منزلة الذات ووعيها الذي يحررها من الأستار الكثيفة للعلامات الخطيئة اللاهوتية التي نحتها الفاعلون الاجتماعيون وروجوها وثبتوها في ثقافة الإسلام التاريخية، وطبيعي أن يكون الأمر كذلك في ظلّ فشل انبثاق الوعي بمفهوم الذات والإنسان والشخص في تلك الثقافة منذ نهاية القرن الرابع.

لقد استنفذت مفاهيم الفقه حول الجسد وظائفها في رقابة الفرد داخل المجتمع عبر إدماجه في منظومة الأخلاق الاجتماعية التي تعكس العلاقات التراتبية وتخضعه لمنظومة سلطوية متكاملة تبدأ بتفاصيل حركة جسده وتنتهي بأوجه أنشطته الاجتماعية وحركته داخل المدينة ولهذا عُدّت تلك المفاهيم مهاداً شرعياً ومعقولا لتقبل أحكام الحدود التي ما تزال حاملةً للصفة الإسلامية الدينية المطلقة المتعالية على التاريخ مثل رجم الزاني والزانية وقطع يد السارق وجلد شارب الخمر⁶⁶، وهي صيغ عقابية لم يشمل تطبيقها التاريخي في الغالب سوى فئتين بارزتين، هما: النساء والفقراء مثلما يقرّ بذلك طارق رمضان⁶⁷، أما دونهم من الفاعلين الاجتماعيين خصوصاً أصحاب السلطة وأرباب الجاه والمال فنكاد لا نقف في كتب التاريخ الكثيرة ما يجزم فعلاً بتطبيق أحكام الحدود عليهم باستثناء مواطن قليلة كان فيها التطبيق انتقاماً سياسياً فحسب وفق ما استنتجه هادي العلوي في صفحات كتابه تاريخ التعذيب في الإسلام.⁶⁸

وغني عن البيان القول إنّ الخطاب الفقهي مثل نواة سلطة فكرية مركزية في الثقافة الإسلامية لتجعل من الجسد الانضباطي منتشراً في كلّ مكان، ومن خلاله أمكن إدخال المجتمع بأكمله في شبكة الانضباط المعقلن من خلال تصوّر أخلاقي أساسه المقدّس، فليس الانضباط سوى تجسيد للسيطرة والرقابة على الفعالية انطلاقاً من الجسد الفردي وصولاً إلى الجسد الاجتماعي.⁶⁹

66- من الطبيعي أن يكون خطاب الرقابة الذي يطوّع الجسد للانضباط ممهّداً لإدماج سلطة العقاب في المجتمع لأنّ مادتها التي تمارس عليها فعلها هي الجسد، ولئن استنتج فوكو من خلال الإصلاحات القانونية والحقوقية الحديثة أنّ سلطة العقاب أصبحت أشمل في المجتمع وتعمل في كلّ مكان، فإننا نخال أنّ كثافة الدوال المحيطة على الرقابة والانضباط في الفقه الإسلامي ليست في أقصى غاياتها سوى تطويع الأجساد للقبول بالعقاب الأشد قسوة، بل تشهد التجربة الإسلامية إلى اليوم مشاركة الجمهور في إقامة تلك الحدود إما بالمشاهدة وكأنّها تصديق على فعل العقاب الجسدي والخضوع له أو بالفعل (الرجم بالحجارة) وتأكيد مطلب الثواب من خلال الاعتقاد في تنفيذ حكم إلهي مقدّس فضلاً عما يمكن أن توحى به العملية من دلالات نفسانية معاكسة ومعقدة إذ يجد المؤمن في هذه المشاركة متنفساً له عن كبتة من الانضباط الفقهي الدائم، راجع: فوكو: المراقبة والمعاقبة، ترجمة محمد علي مقلد: منشورات مركز الإنماء القومي، 1990، ص ص 109-110، وهايدي العلوي: من تاريخ التعذيب في الإسلام، دمشق، دار المدى، الطبعة الرابعة، 2004، ص 90

67- طارق رمضان: نداء دولي من أجل تعليق العقوبات الجسدية: الرجم وحكم الإعدام. موقع طارق رمضان على النت.

68- هادي العلوي: م ن، ص ص 13-8

69- راجع مقدّمه مطاع الصفدي لكتاب ميشال فوكو: المراقبة والمعاقبة، ص 35

وبهذا نفهم عمق العلاقة المتينة ما بين السلطة والجسد في ثقافة الإسلام من خلال وساطة الفقه ودوره الحيوي والفاعل في تشكيل هذا الانضباط المعقلن، من ثم يأتي الاهتمام بالجسد من خلال انخراطه في اللعبة السلطوية القائمة تاريخياً كاستراتيجية تنطبع في الأجساد باعتبارها هدفاً وأداة في الآن ذاته، فهو لن يقبل ولن يُعترف به ما لم تمنحه السلطة (الأخلاق، الدين، السياسة) شرعية الوجود من الولادة إلى الموت.⁷⁰

70- عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، ص 9

قائمة المصادر والمراجع:

- إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، 130 هـ، الرسالة التاسعة، مطبعة نخبة الأخبار.
- أركون (محمد): العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية والغرب، بيروت، دار الساقى، الطبعة الثالثة، 1996
- الأزهرى (صالح بن عبد السميع الآبي): الثمر الداني في شرح رسالة أبي زيد القيرواني، بيروت، المكتبة الثقافية.
- الأصفهاني (الراغب أبو القاسم): مفردات القرآن الكريم، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق، دار العلم الشامية.
- أفلوطين: تاسوعات أفلوطين، نقله عن اليونانية: فريد جبر، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون. الطبعة الأولى، 1997
- البخاري (محمد بن إسماعيل، ت 256هـ/870م): الجامع الصحيح، القاهرة، دار الشعب، الطبعة الأولى، 1987
- البيهقي (أبو بكر، ت 458هـ/1066م) معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلنجي، دمشق، دار قتيبة، الطبعة الأولى، 1991
- (الترمانيني) عبد السلام: الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، (دراسة مقارنة)، الكويت.
- سلسلة عالم المعرفة. أغسطس 1984
- (الجابري) محمد عابد: تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 1991
- (أبو حبيب) سعدي: القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1988
- الخن (مصطفى) والبيغا (مصطفى) والشريجي (علي): الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله، د.ت.
- أبو داود (سليمان بن الأشعث، ت 275هـ/899م)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، 2009
- ابن رشد (أبو الوليد، ت 595 هـ/1198م): بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، د. ط، 2004
- رمضان (طارق): نداء دولي من أجل تعليق العقوبات الجسدية: الرجم وحكم الإعدام. موقع طارق رمضان على النت.
- سبينوزا (باروخ): علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب، الطبعة الأولى، 1999.
- (شاخت) جوزيف (Joseph Schacht): مقال «وضوء» ب: موجز دائرة المعارف الإسلامية، (النسخة العربية)، تعريب: عبد الرحمان الشيخ، مركز الشارقة للإبداع، الطبعة الأولى، 1988. المجلد: 32.
- (الشاطبي، ت 790هـ/1388م) أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة»، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الرابعة، 1999
- الشافعي (محمد بن إدريس، ت 204هـ/820م): الرسالة: تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الكتب العلمية. د.ت.
- الصفدي (مطاع): الجسدي/الذاتي: مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد: 50 - 51، مارس - أبريل 1988
- الطبراني (أبو القاسم، ت 360هـ/971م): المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة، دار الحرمين، د.ت، ج 1، ص 63
- ابن عاشور (الطاهر): التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984
- العلوي (هادي): من تاريخ التعذيب في الإسلام، دمشق، دار المدى، الطبعة الرابعة، 2004
- (العيادي) عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- الغرناطي (أبو حيان، ت 745هـ/1344م): التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1994

- الغزالي (أبو حامد، ت 505هـ / 1111م): إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة د. ت.
- فوكو (ميشال): تاريخ الجنسية، ترجمة: محمد هشام، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2004
- _____ نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، د. ت، ص ص 5-7
- _____ المراقبة والمعاقبة، ترجمة محمد علي مقلد: منشورات مركز الإنماء القومي، 1990
- قطاط (حياة): الجاهلية: أنثروبولوجيا تاريخية، أطروحة دكتوراه. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2006
- ابن القطان (أبو الحسن): النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، تحقيق: فتحي أبو عيسى، دار الصحابة بطنطا، الطبعة الأولى، 1994
- الكاساني (أبو بكر): بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 2003
- ابن ميارة المالكي (محمد بن أحمد): الدرر الثمين والموارد المعين، تحقيق: عبد الله المنشاوي، القاهرة، دار الحديث، 2008
- (التفزاوي) شهاب الدين: الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، بيروت، دار الفكر، د. ط، 1995
- نيتشه (فريدريك): جينالوجيا الأخلاق، ترجمة وحقيق: محمد الناجي. إفريقيا للشرق. الطبعة الأولى. 2006
- (ونسك) أ. ي: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، لندن، مكتبة بريل، 1936
- (ياسين) عبد الجواد ياسين: الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2012
- G.H. Bousquet: La pureté rituelle en Islam (étude de FIQH et de sociologie religieuse). in *Revue des religions*. Tome 136. n1. 1950. p53-71.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال، المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com